

# **Sentido Filológico y Sentido Simbólico**

## **(Dos modos de lectura en la filosofía de Unamuno)**

S. TRIAS MERCANT

### **I.—INTRODUCCION**

En nuestros días Louis Althusser<sup>1</sup> ha planteado, en línea con los «maestros de la lectura» de las obras del saber —J. Lacan, G. Bachelard, G. Canguilhem, M. Foucault—, el problema de la *lectura filosófica*: descubrir, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, el «quiere decir» o *profundidad* de un segundo discurso. Así frente a la «lectura inocente», sin determinaciones, aunque sea lectura retrospectiva a través de un discurso actual, propone una segunda lectura que califica de *lectura sintomática*. Esta «descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero»<sup>2</sup>. En otras palabras: se trata de formular ante un texto cualquiera las preguntas que no están en el texto, sino como «blancos» entre las respuestas expresas de aquél. La «lectura sintomática» constituye la redacción de otro discurso o segundo texto, articulado sobre lapsus del texto del escritor. El segundo texto del lector, que es ya un texto hermenéutico, constituye, primordialmente, una lectura filosófica.

¿Cómo determinar, sin embargo, con rigor metodológico ese segundo texto nacido de la lectura sintomática? Responder a la pregunta supone, para Althusser, señalar dos determinaciones teóricas. La primera urge «abandonar el mito espectacular de la visión y de la lectura inmediata»<sup>3</sup> concibiendo el conocimiento como «producción». Es decir, leer no es sólo expresar de otro modo la letra del texto, sino desentrañarlo y, consecuentemente, dar lugar a un nuevo conocimiento. La segunda, más interesante para nuestro caso, aunque implica leer el texto desde el propio discurso del lector, excluye todo subjetivismo-idealista, modificador y deformante, puesto que la lectura no es más que el

<sup>1</sup> ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*. Ed. Siglo XXI. México. 1972. 5.ª ed.

<sup>2</sup> ALTHUSSER, L. *Loc. cit.* pag. 33.

<sup>3</sup> ALTHUSSER, L. *Loc. cit.* pag. 29.

descubrimiento de la «ausencia del concepto bajo la presencia de una palabra como síntoma»<sup>4</sup>. Alcanzar el concepto en la presencia de la palabra no es un acto creativo, sino una normal «producción» desde y con una materia prima muy real.

También Unamuno distingue dos modos de lectura o, para ser más correctos, dos tipos de lectores. Unos, «los que leen como por obligación», son meros expositores y comentadores, «santones de la crítica», como los llama Unamuno. Otros son los que leen «para penetrar en la eterna sustancia de una obra». Y éstos constituyen la clase de los filósofos y poetas. ¿Tienen estos modos unamunianos de lectura algún punto de «encuentro»<sup>5</sup> con las lecturas que sugiere Althusser? ¿En el «quiere decir», el sentido althusseriano de *profundidad* coincide con el significado que da Unamuno a «eterna sustancia» de una obra? En un leer por leer, como diría Unamuno, en una lectura inocente, se pueden encontrar puntos de encuentro. Sin embargo, desde una rigurosa exégesis de textos nos percatamos que Althusser se sitúa, precisamente, en el polo teórico que Unamuno critica y rechaza.

Aclarar los interrogantes abiertos que hemos formulado supone analizar, desde la filosofía de Unamuno, y desentrañar las implicaciones de inteligibilidad lingüística que supone la lectura, notando que el lenguaje comporta en ella un mundo infinitamente más vasto que el que constituye la simple relación formal entre escritor y lector. El lenguaje en la lectura es como la materia de un mundo que se extiende sobre los siglos y más allá de mí mismo<sup>6</sup>. Es desde el lenguaje, mejor aun, desde la lengua, como planteará Unamuno la posibilidad de contextura entre escritor y lector. Y será la lengua la que objetivizará lo privado-personal en lectura. Desentrañar el significado que tiene en Unamuno el concepto de «lectura» en sus dimensiones *filológica* y *simbólica* implica alcanzar los distintos niveles de semantización que toda lectura comporta.

## II.—LA DOCTRINA DEL SIGNIFICADO: «LO QUE SE DICE»

Uno de los puntos neurálgicos de toda lectura filosófica es conseguir una comprensión del texto a través del significado de las expresiones lingüísticas que lo componen. Comporta el «quiere-decir» que se esconde detrás de «lo-que-dice» la letra muerta del texto. La lectura compromete, por tanto, la transferencia de un discurso escrito o dicho a otro discurso objetivo (referencia de

<sup>4</sup> ALTHUSSER, L. *Loc. cit.*, pag. 38.

<sup>5</sup> TRIAS MERCANT, S. *Encuentros filosóficos de la teoría del lenguaje de Unamuno*. Papeles de Son Armadams, CCVIII. Julio: 1937 pp. 37-59.

<sup>6</sup> MEYER, F. *La ontología de M. de Unamuno*. Ed. Gredos. Madrid: 1962. pg. 107.

las palabras a las cosas) o veritativo (relación de las palabras con otras en la proposición).

Unamuno plantea el problema del «quiere-decir» de la lectura desde un doble ángulo de perspectiva. Una cosa es «*lo-que-se-dice*», y otra, el «*cómo-se-dice*». En el primer caso —el que interesa de momento aclarar— se esboza la cuestión del significado desde una vertiente denotacionista, marcando la relación de las palabras con las cosas. Leer sería, en este caso, determinar la significación denotativa en cuanto las palabras *nombrian* a las cosas. En la base, por tanto, de una lectura de este tipo se encuentra una *teoría del nombre*.

La teoría unamuniana del nombre tiene dos caras, aunque, en el fondo, se complementan. Una, de matices sociológico-semánticos, según la cual el nombre indica prestancia social e, incluso, personalidad y modo de ser. Así sucede cuando el hombre es, no por su realidad ontológica, sino por su significación nominal<sup>7</sup>; cuando es «hijo de su nombre y no de sus obras»<sup>8</sup>. La otra cara comporta un tono epistemológico, según el cual el nombre es la transparencia del objeto conceptualizado, determinando una relación recíproca y reversible entre el nombre y el significado objetivo.

La significación denotativa señala una conexión intrínseca entre la cosa y su significación nominal. Los nombres se *refieren* a un objeto que les es propio. El nombre tiene carácter propiamente sustantivo; es la imagen de las cosas. El nombre representa la necesidad de colmar el mundo de significados y éstos nacen, evolucionan y mueren según sea el desarrollo del objeto que significan o el nacimiento de otros nuevos. Los nombres son testigos de la realidad porque son su envoltura verbal. Pese a moverse Unamuno en esta dirección, en otra ocasión parece apuntar a como si el nombre estorbara el desenvolvimiento dialéctico del concepto objetivo y aconseja, en consecuencia, usar en la ciencia de nombres griegos que eviten la asociación en la conciencia entre el nombre del objeto científico y su idea vulgar<sup>9</sup>.

El **convencionalismo**, por el contrario, sostiene una conexión arbitraria entre los nombres y sus objetos. El nombre es determinado por la costumbre, fruto de una producción humana. Es el encajonamiento nominal de doctrinas

<sup>7</sup> Este asunto implica toda una problemática psicológica y sociológica, ajena a nuestra intención actual.

<sup>8</sup> UNAMUNO, M. *La selección de los fulánez*, en «*Viejos y jóvenes*», Col. Austral; 4.ª ed. 1960. En esta misma obra añade: «Los hombres, como los libros, de ser los *nombres significativos*, debían ponérselos a posteriori, después de nosotros acabados» (pg. 116). En *Amor y pedagogía* (Col. Austral; 7.ª ed. 1959) añade: «En rigor, debería aguardarse a que el hombre diese sus frutos para ponerle nombre a ellos ajustado» (pg. 11).

<sup>9</sup> «Es ventajosa en la ciencia la terminología griega, que no evocando en nuestra conciencia corriente y espontánea idea alguna vulgar por la asociación de un nombre, no impide la evolución del concepto científico» (*La selección de los fulánez*, *Loc. cit.* pg. 115).

nacientes<sup>10</sup>; el acomodar los conceptos objetivos a nombres previamente en circulación. El nombre, en este caso, carecería de un contenido significativo propio, quedando en una simple fórmula clasificatoria, en una etiqueta léxica de ordenación.

Unamuno se inclina por un «significacionismo lingüístico» de corte naturalista: «El nombre es, en cierto hondo sentido, la cosa misma»<sup>11</sup>. Nombrar las cosas es dominarlas conceptualmente, penetrar su concepto o idea cuanto este nombramiento brota de «conciencia espontánea». El nombre es entonces el resultado de una intuición vital o de una dialéctica de la elección significativa que determina la dirección y el propósito de la propia vida<sup>12</sup>. La convención dice relación con silogismo, con conciencia refleja, racionalismo<sup>13</sup>.

Para Unamuno el nombre está pegado a la realidad social hasta el punto de obstaculizar la evolución de un concepto científico o la comprensión de una obra por su enraizamiento excesivo en el ámbito social de la lengua en que ha sido pensada. En el fondo, la realidad no es más que la cosa filtrada por el espíritu humano. El ser de las cosas equivale en Unamuno a «tener conciencia de sí», es «serse»<sup>14</sup>. No es que Unamuno se decida ahora por un convencionalismo semántico contra el cual irónicamente recuerda el caso del sargento que enseñaba al soldado que, para fabricar un cañón, no había sino recubrir de acero un agujero, como también «revistiendo nombres hacemos personas»<sup>15</sup> o, motejando ideas, construimos modelos filosóficos. Busca, Unamuno, en la lectura, un *personalismo* nominal. Así dirá que es más justo el nombre de hegelianismo, spencerismo, platonismo, aristotelismo, kantismo, que los de idealismo trascendental, espiritualismo, materialismo o racionalismo, para nombrar la filosofía de Hegel, Spencer, Platón, Aristóteles o Kant, porque los primeros nos dicen más propiamente el carácter personal del sistema del autor<sup>16</sup>.

Con el sencillo giro anterior Unamuno ha traducido la cuestión epistemológica de la denotación a un problema hermenéutico, haciendo jugar en la *lectura filosófica* no sólo la referencia nombre-objeto, sino también el horizonte contextual subjetivo de la relación hombre-nombre y objetivo cultural de lengua-habla. El aspecto subjetivo, dominado por una antropología en la que

<sup>10</sup> *Sobre la filosofía española*, en «Almas de jóvenes». Col. Austral; 3.ª ed. 1958. pg. 43.

<sup>11</sup> *La selección de los fulánez*. Loc. cit. pg. 111.

<sup>12</sup> STACK, G.J. *Dialéctica de la elección en Kierkegaard*. Folia humanística. t. IX, 98 (1971), pp. 139-159.

<sup>13</sup> «Convención es todo lo que se saca de conciencia refleja, de razón racionante, de silogismo» (*La regeneración del teatro español*, en «El caballero de la triste figura». Col. Austral. 4.ª ed. 1963).

<sup>14</sup> UNAMUNO, M. *Sentimiento trágico de la vida*. Col. Austral.

<sup>15</sup> *La selección de los fulánez*. Loc. cit. pg. 117.

<sup>16</sup> *Sobre el fulanismo*, en «Viejos y jóvenes». Col. Austral. 4.ª ed. 1960. pg. 72.

juega un papel capital el hombre, que lo es, en línea con Humboldt, por la palabra<sup>17</sup>, da entrada al sentido del autor en la hermenéutica del lector. Entonces cobra más importancia el lector que la lectura misma y, en esta dirección, la filosofía es primordialmente método para los lectores y método pedagógico-lingüístico, puesto que el lenguaje, en que se expresa, «encierra muy hondas enseñanzas»<sup>18</sup>. El texto, a diferencia del estructuralismo actual de Althusser, deja de ser un objeto de la ciencia analizable con un método científico, para ser en Unamuno una manifestación del sujeto. En esta línea es preciso distinguir en la *lectura filosófica* —y considerar también hermenéuticamente— lo íntimo y personal —pensamientos y sentimientos empapados por la «libertad enterrada»— y los frutos que se venden en mercado público, contactos interpersonales por medio del *lenguaje del mundo*, con los elementos de la sociedad, con el *lenguaje de la sociedad en que vivo, el lenguaje de aquellos a quienes me dirijo*<sup>19</sup>.

Esta distinción unamuniana entre las categorías subjetivo-conceptuales —«lo personal-privado», el «secreto» de la intimidad del hombre— y las categorías socio-lingüísticas —lo «social-público», el mundo sobre el cual vierte el filósofo sus pensamientos con el lenguaje del público, hace que el «quiere decir» que busca la lectura filosófica no pueda reducirse a «lo-que-se-dice» en ella, sino que implica también considerar el «cómo-se-dice». Los distintos usos distintivos del lenguaje son también condición de la unidad argumental del texto, cuando estos usos son reflejo de la individualidad inmersa en la totalidad. «No viene el contexto a justificar la frase, sino que ésta lo resume y corona»<sup>20</sup>. Si la denotación acerca el lector, a través del texto, a la realidad, haciendo de la *lectura* una «semántica cosista», el «como-se-dice» nos lleva a una *lectura* en que se resaltan los actos del habla como conductas dentro de una situación total.

### III.—LA ARTICULACION SEMANTICA: EL «COMO-SE-DICE»

Unamuno comprende que no basta a una lectura filosófica una referencia del tipo «nombre-cosa», sino que precisa también una articulación semántica sintáctico-pragmática. En otras palabras, una lectura hermenéutica no se re-

<sup>17</sup> UNAMUNO, M. *¿Qué es la verdad?*, en «Soledad», Col. Austral, 3.ª ed. pg. 154. La frase de Unamuno: «El hombre es hombre por la palabra», es la misma que emplea Humboldt: «El hombre sólo por el lenguaje es hombre» (HUMBOLDT, W. *Obras*; V ed. acad. pg. 14. Cfr. STENZEL, J. *Filosofía del lenguaje*. Rev. de Occidente. Madrid; 1938. pg. 28.

<sup>18</sup> *La crisis actual del patriotismo español*, en «Soledad», 3.ª ed. Col. Austral; 1956. pg. 92.

<sup>19</sup> *El secreto de la vida*, en «Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana». Col. Austral, 2.ª ed. 1957.

<sup>20</sup> *La epopeya de Artigas*, en «Contra esto y aquello», Col. Austral, 4.ª ed. 1957.

suelve sólo por el contenido conceptual incluido en las frases o en el «argumento», sino también por el *enlace* de las mismas y el *uso* de ellas<sup>21</sup>. Unamuno expresa el concepto de «uso» según una gráfica metáfora: «No acuñar moneda, sino saber usarla»<sup>22</sup>.

Unamuno no es muy explícito al referirse al concepto de «uso», aunque está lejos de una filosofía analítica. Emplea los términos de *uso*, de *enlace* y de *tono* para explicar la *originalidad*, la *unidad* y el *contexto* de un escrito, principalmente cuando éste ha sido el resultado de una *previa interpretación* de otros textos, el desarrollo de «reflexiones sueltas» o la estructuración coherente sobre «pasajes de lecturas». En el fondo, la constitución de una *cadena hermenéutica* según la cual cada texto es el resultado de una lectura interpretativa previa y cada lectura no es más que «una interpretación de una interpretación en los términos en que esta interpretación ha sido dada»<sup>23</sup>. Es evidente que un texto montado con tales premisas no adquiere cohesión por su unidad argumental ni por la originalidad objetiva. Unamuno la busca por otro camino: por el camino pragmático e, incluso, fonético<sup>24</sup>. La *originalidad* y la *unidad* brotan del uso y del enlace de las frases, como esfuerzo de concreción y formulación por el lenguaje para expresar los estratos subjetivos del espíritu del escritor en un todo coherente. El *enlace* demuestra que la palabra no retiene el pensamiento y menos todavía el sentimiento; al contrario aquél queda libre para nuevos enlaces y, en consecuencia, para nuevos significados<sup>24</sup>. De ahí la articulación semántica y la posibilidad de distintos usos de una palabra conforme sean los enlaces de la misma en la frase. La frase se constituye así en la auténtica unidad del decir, definiendo y limitando la polisemia de las palabras.

Pero en la frase hay que considerar también otra conexión, la de tono y contexto. En este orden de ideas Unamuno aborda dos perspectivas. Una, la de que la frase resume en su contexto el sentido *relacional-sintáctico* o articulacional. La articulación semántica no tiene aquí un comportamiento sustantivo o conceptivo-argumental, sino que es la expresión del *tono*, considerado éste como predisposición de la conciencia en la dirección de infundir sentido y comprensión al todo lectivo. El *tono* impide el que nos quedemos en un aislamiento lingüístico, porque saca del fondo de la interioridad una dimensión

<sup>21</sup> *Primera conversación*, en «Soliloquios» y «Conversaciones», pg. 10.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona: 1970.

<sup>23</sup> Por STENZEL sabemos que en la época de Unamuno la filosofía del lenguaje tomaba cada vez más en consideración los matices de sonido y de tono (*Filosofía del lenguaje*. Ed. Revista de Occidente. Madrid: 1938, pg. 29).

<sup>24</sup> El concepto unamuniano de «enlace de frases» nos retrotrae a la tesis humboldtiana de la «incertidumbre de la palabra aislada».

psíquica como garantía de la frase y como condición de su comprensión. La «complexión tónica» es vínculo y cohesión de la frase como lo es el aro respecto de las duelas de un tonel<sup>25</sup>. El tono, de esta forma, conexiona el habla interiorizada en el tiempo y garantiza la continuidad del pensamiento personal, armoniza el intérprete con la interpretación.

La otra perspectiva indica que la frase contiene y resume en su misma estructura contextual todos los sentidos posibles de comprensión total. Es la dimensión psicológico-cultural del contexto. Una frase no toma un significado determinado y excluyente por el contexto en que se inserta, sino, al revés, todas las posibilidades contextuales quedan condensadas y sintetizadas en el significado polimorfo de la frase. Así ejemplifica Unamuno que «una historia de la filosofía escolástica es un absurdo», porque en cada una de sus proposiciones —la distinción entre esencia y existencia, por ejemplo— queda resumido y condensado no sólo su significado filosófico, sino también el alcance de los significados teológicos y de las razones de sentimiento que las motivaron<sup>26</sup>.

Evidentemente en una resolución como la precedente quedan implicados los géneros literarios. La misma obra de Unamuno se reparte entre novelas, narraciones, teatro, ensayos, artículos periodísticos y libros de versos, géneros en que la filosofía se acerca conversacionalmente a la colectividad. El diálogo, de una u otra forma, es núcleo de los géneros enumerados. En él la presencia de los interlocutores confiere el máximo de inteligibilidad a la lectura, porque en «lo dicho» se pone al lector y al escritor como hablantes. En esta conjunción de escritor/lector se desvela igualmente que a Unamuno le interesa mayormente el «modo de decir» que el género literario —forma estereotipada de expresar un pensamiento— y que los mismos «temas». El «modo de decir» el texto confiere unidad lingüística y coesión respecto al contenido y al género de expresión.

#### IV.—SENTIDO FILOLOGICO Y SENTIDO SIMBOLICO

Unamuno ha señalado dos tipos de lectura: la lectura-exposición y la lectura-filosófica. La primera es simple comentario literal; la otra comporta un entrañamiento en profundidad con el fin de alcanzar la «eterna sustancia» de la obra. Para ello se ha visto obligado a sugerir dos niveles de aproximación: el de «lo-que-se-dice» —testificación objetivo-lingüística de la sociedad— y el del «como-se-dice» —compromiso subjetivo de los usos del lenguaje—. Uno

<sup>25</sup> STENZEL, J. *Filosofía del lenguaje*. Loc. cit. pg. 71.

<sup>26</sup> *La educación*, en «La dignidad humana». Col. Austral; 6.ª ed. 1967. pg. 77.

y otro aspectos originan complementariamente una «semántica cosista» que, derivando de las palabras hacia las cosas, expresa un contenido conceptual, y una «hermenéutica filológica» que, desde la perspectiva de los usos lingüísticos, conexiona las situaciones pragmáticas y las estructuras sintácticas de un texto. Ambos modos de lectura urgen dos sentidos de significación. Al comienzo hemos esbozado estos dos sentidos del lenguaje según la fórmula: la «palabra hablada» y el «quiere decir». En realidad: «lo que se dice» literalmente en el texto y «lo que no se dice» por quedar oculto por el inmediato decir. Foucault cree que este dualismo lingüístico es una característica inherente al lenguaje de las culturas indoeuropeas, porque provoca la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice<sup>27</sup>. En estas condiciones es inevitable la duplicidad de sentidos: del sentido «que se aprehende» y del sentido «que está por debajo».

Unamuno también habla de dos sentidos: del *sentido filológico* y del *sentido simbólico*, y centra la división inquiriendo por la separación entre «lo que quiere decir» un autor en su obra y «lo que a los demás se nos ocurre ver en ella»<sup>28</sup>. Este caso representa la influencia de la «colaboración» del lector en la obra del escritor, idea primeriza de Unamuno y sobre la que volverá más tarde, en 1914, en su novela *Niebla*<sup>29</sup>. El lector es colaborador indispensable del autor, y no tanto porque la novela se hace en la lectura, sino porque aquél le añade algo suyo<sup>30</sup>.

El *sentido filológico* contesta y aclara la «realidad circunstancial» del texto; determina «lo que quiere decir» el autor de la obra. Un texto nace dentro de unos límites cronológicos, geográficos y sociológicos muy precisos. Va dirigido, por otra parte, a los lectores que pueden situar intuitivamente la obra dentro de aquellos límites de tiempo, de espacio y de cultura<sup>31</sup>. Desentrañar en otra época y en otro espacio cultural que el de la obra su «sentido filológico» es buscar su sentido literal, quedándose en su literatura y en lo que tiene de temporal y de particular el texto<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Loc. cit. pg. 24.

<sup>28</sup> «¿Qué tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su Quijote, si es que quiso decir algo, con lo que los demás se nos ocurre ver en él» (*Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Col. Austral. Ed. 1958. pg. 139).

<sup>29</sup> «El alma de un personaje de drama de novela o de nivola no tiene más interior que el que le da... —Sí, su autor. —No, el lector» (*Niebla*. Col. Austral. Ed. 8.ª, 1958. pg. 167).

<sup>30</sup> HARRIET, S. Stevens y GUILLON, R. *Introducción a Niebla*. Ed. Taurus. Madrid: 1967. pg. 14.

<sup>31</sup> «Cervantes escribió su libro en la España de principios del siglo XVII y para la España de principios del siglo XVII...» (*Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Loc. cit. pg. 141).

<sup>32</sup> *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Loc. cit. pg. 141-143.



Un texto sólo tiene un «sentido filológico»<sup>33</sup>, que es el sentido nacido de la «interpretación escrupulosa»<sup>34</sup> del filólogo. No cabe ambigüedad semántica, porque no hay posibilidades de elección. El «sentido filológico» determina la escrupulosa situación del texto en las circunstancias ambientales de su nacimiento, circunstancias irrepetibles por ser pasadas y porque fijaron el texto en una significación concreta e inalterable. La filosofía de Descartes o de Kant, por ejemplo, quedaron fijadas en épocas históricas dispares, no repetibles, en lenguas diferentes, en circunstancias sociales ajenas al momento presente. Una lectura de las mismas no comporta sino una determinación de sus límites históricos de fijación. El «sentido filológico» es, por tales circunstancias, único; define y desentraña el ajuste lingüístico entre el pensamiento y los sucesos históricos que lo motivaron. El «sentido filológico» de la filosofía de Kant es hoy sólo una muestra de museo que «pretende *restablecer* en toda su pureza y exactitud histórica»<sup>35</sup> el texto primitivo.

Para Unamuno hay otro sentido más importante: el *sentido simbólico* que define «*lo realísimo de (la) realidad ideal*» de un texto, respondiendo, no a lo que quiso decir el escritor, sino a lo que ve en él el lector, situado en una realidad circunstancial muy diferente<sup>36</sup>. El «sentido simbólico» es el resultado de un análisis simbólico.

El análisis simbólico se basa —como han demostrado serios estudios sobre el romanticismo—<sup>37</sup> en dos conceptos claves: el de *sentido* y el de *pluralismo de significaciones*. La noción de «sentido», alejándose proporcionalmente de la razón ideal matemática, se convierte en un modelo arquetípico-histórico de actitudes humanas, sobre el cual se proyecta la esencia del contenido cultural a analizar<sup>38</sup>. El concepto de «pluralismo de significaciones» pretende una asunción y promoción de contenidos culturales dentro de un conjunto histórico. En este sentido tal pluralismo comporta una «galería de símbolos» en la que cada uno de los cuales remite a otros, definibles por elementos de sentido. El «pluralismo de significaciones» implica así una serie de «correspondencias precisas entre un signo particular y un contenido semántico»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> «Para el filólogo, un texto no tiene más que un sentido» (*Conversación primera*, en «Soliloquios y conversaciones», Loc. cit. pg. 11).

<sup>34</sup> *Conversación primera*. Loc. cit.

<sup>35</sup> *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Loc. cit. pg. 140.

<sup>36</sup> «Y como Don Quijote no podía ser en la Inglaterra del siglo XIX, pongo por caso, lo mismo que en la España del siglo XVII, se ha modificado y transformado en ella, probando así su poderosa vitalidad» (*Sobre la lectura...*, Loc. cit. pg. 111).

<sup>37</sup> BEGUIN, A. *El alma romántica y el sueño*. FCE, México: 1954. SERRES, M. *Hermès ou la communication*. Ed. de Minuit. París: 1968.

<sup>38</sup> SERRES ha puesto de manifiesto que los análisis simbólicos del siglo XIX escogen sus modelos en la historia mítica, simbolizando, por ejemplo, en Apolo, en Dionisos, en Electra, en Edipo, la totalidad de la esencia de un contenido cultural de significación. (Loc. cit. pg. 23).

<sup>39</sup> SERRES, M. Loc. cit. pg. 31.

También en Unamuno el concepto de «*sentido simbólico*» supone una serie de correspondencias entre un símbolo particular, concreto e histórico, y un contenido semántico. El «*sentido simbólico*» de un texto es lo que hace decir lo que no dijo el texto mismo, porque permite re-crear su significado fuera del texto. Unamuno dirá muy concretamente que permite «formarse la figura de Don Quijote fuera del Quijote»<sup>40</sup>. El «*sentido simbólico*» es el sentido poético, en busca de la entidad cordial del texto, que «ha venido viviendo, transformándose, acrecentándose y adaptándose a las diversas necesidades de los tiempos en el seno de la conciencia colectiva de los pueblos»<sup>41</sup>. Y esta es la razón por la que el «*sentido simbólico*» es dinámico y, en su dinamicidad, inventa otras formas de conocimientos y otros sistemas doctrinales e, incluso, juega con el *contrasentido* semántico como influjo constructivo de vertientes distintas de pensamiento filosófico<sup>42</sup>. En la lectura de Kant, para seguir con el ejemplo usado con anterioridad, como en la lectura del Quijote, el «*sentido simbólico*» es escudriñamiento de las ideas que suscita en la mente del lector el texto del escritor. Un texto filosófico, según su «*sentido simbólico*», puede promover nuevos sistemas no contenidos en el mismo, pero sugeridos implícitamente en el lenguaje con que se expresa.

La última afirmación de Unamuno nos hace tropezar de nuevo con la tesis de Althusser, según la cual —como ya indicamos— las preguntas de ahora se formulan sobre los «blancos» implícitos en las respuestas del texto analizado. Pero también ya indicamos la diferencia con respecto a Unamuno. Mientras éste hace hincapié en el «acto creativo» del «*sentido simbólico*», Althusser habla de una normal «producción». Esto permite encuadrar la lectura althusseriana dentro de un «análisis estructural» según el cual el objeto-dado es reconstruido como modelo de la estructura (= conjunto operacional con significación indefinida) que ha sido previamente aislada en sí misma y por sí misma. Por el contrario, la lectura unamuniana encaja dentro de un «análisis simbólico» como «proyección de una compacidad de sentido dentro de un único arquetipo compacto (= conjunto concreto con significación sobredefinida), situado en un origen histórico lo más arcaico posible»<sup>43</sup>. Esta ligera comparación urge precisar, como clave, el concepto de «lectura e interpreta-

<sup>40</sup> *Sobre la lectura...* pg. 141.

<sup>41</sup> *Sobre la lectura...* pg. 140 y 142.

<sup>42</sup> *Primera conversación*. Loc. cit. pg. 11. El empleo positivo del «contrasentido semántico» es una idea que ya estaba implícita en la filosofía anterior a Unamuno. Cfr. FLEW, A. *Philosophy and language*, en «*Essays in conceptual Analysis*». Ed. A. Flew Londres (1955). HARRIET, S. y GULLON, R. (*Introducción a Niebla*. Loc. cit.) han usado la misma idea para aplicarla a la creación novelística (pg. 14).

<sup>43</sup> SERRES, M. *Hermès ou la communication*. Loc. cit. pg. 23-24.

ción» simbólica en Unamuno.

El análisis simbólico construye modelos concretos en el interior mismo del campo analizado, refiriéndose, a través de ellos, más que a relaciones formales internas, a su contenido. Si una lectura estructural *reconstruye* por medio del análisis los elementos culturales a partir de una forma, la lectura simbólica llega a la comprensión porque *reconoce* en los modelos originarios los contenidos culturales que analiza. El modelo es así la referencia que hace comprender el texto. Los grandes pensadores del siglo XIX (Hegel, Nietzsche, Freud, primordialmente) buscaron sus modelos en la historia mítica y los establecieron como *símbolos* representativos de un contenido cultural de significación. Así Apolo, Dioniso, Edipo, son símbolos concretos que marcan la correspondencia con un contenido semántico cultural<sup>44</sup>. Lectura e interpretación son, por tanto, «reencuentro» del sentido del texto por medio de las tipologías de símbolos que se han establecido como modelos.

Unamuno encaja perfectamente en esta corriente del siglo XIX. También como Hegel, Nietzsche o Freud busca su modelo simbólico en la historia, aunque literaria, desde el cual leer e interpretar significativamente la relación unívoca de simbolizante simbolizado. Si el psicoanálisis dio significado al inconsciente y a sus manifestaciones tipológicas mediante una galería de símbolos, la epistemología quijotesca de Unamuno —porque el quijotismo es «todo un método, toda una epistemología, toda una lógica» e, incluso, una ética y una estética—<sup>45</sup> ha dado significado a una filosofía cultural y a sus expresiones por medio del símbolo de la «Locura quijotesca». El *Quijote*, «caballero de la Locura», es el símbolo del espíritu de toda una filosofía que pugna contra el reinante racionalismo europeo aupado por los «hidalgos de la Razón»<sup>46</sup>.

Para la filosofía del siglo XIX el símbolo hermenéutico era un arquetipo histórico-concreto que significaba el contenido cultural analizado. Unamuno, en esta línea, se cuida de aclarar que el Quijote es también un arquetipo vivo. Como símbolo no es una «idea abstracta» ni «mero abstracto engendrado por exclusiones», sino «concreción y resumen vivo de realidades»<sup>47</sup> concentradas

<sup>44</sup> Recordemos como caso concreto las maravillosas páginas de la *Lebensphilosophie* del espíritu de Hegel sobre la «eternidad»: Ley humana/ley divina, hombre/mujer, hermano/hermana, conceptos que se aglutinan arquetípicamente en torno al símbolo de Antígona.

<sup>45</sup> *Sentimiento trágico de la vida*. Col. Austral. 11.ª ed. 1967. pg. 320.

<sup>46</sup> *Vida de Don Quijote y Sancho*. Col. Austral. 13.ª ed. 1964. pg. 13. Podría pensarse que el grito unamuniano de «Muera Don Quijote» es una objeción a todo lo que venimos diciendo. LAIN ENTRALGO, P. *La generación del noventa y ocho*. Col. Austral. 5.ª ed. 1963, más bien cree que este grito es la manifestación del «primer quijotismo» de Unamuno y que el quijotismo posterior no representa un cambio, sino otra matización del primero (pg. 212-213).

<sup>47</sup> *El caballero de la triste figura*. Ensayo iconológico. Col. Austral. 1.ª ed. 1953. pg. 67.

al máximo porque es un «hombre-símbolo»<sup>48</sup>. Como tal símbolo individualiza prototípicamente el «alma colectiva» y el «modo espiritual del pueblo». Y es el carácter de concreción de realidades el que determina, precisamente por su máxima concentración que lo hace ideal, dos modos de ser —el «vulgar y corriente» y el «intenso y eficaz»—<sup>49</sup> y, consecuentemente, dos modos de comunicación y de significación hermenéutica: el «literal» y el «íntimo»<sup>50</sup>.

Ya aislado el *símbolo* de dentro de la cultura del pueblo y de dentro de su lengua puede construir Unamuno su filosofía cultural quijotesca y desarrollarla<sup>51</sup>.

Desarrollar la filosofía cultural quijotesca es *reconocer* en el *símbolo-Quijote* los contenidos culturales que se analizan. Así ante el problema de la filosofía española la lectura simbólica desentraña el sentido profundo que hace aparecer esta «filosofía... como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice». Según este símbolo leerá e interpretará también Unamuno la religión cristiana y sus manifestaciones mariológicas<sup>52</sup>, la misma mística<sup>53</sup> e, incluso, cierta teología<sup>54</sup>. Como Hegel hizo entrar en su *Fenomenología del espíritu* toda la historia cultural bajo la comprensión de las «figuras de conciencia», Unamuno igualmente esboza el significado de algunos momentos histórico-culturales conforme a través del símbolo del Quijote. Así reconoce en el quijotismo la *lucha* Reforma/Contrarreforma, Edad Media/Renacimiento<sup>55</sup>, la pelea entre religión y fe/racionalismo ilustrado<sup>56</sup>, etc.

<sup>48</sup> Ibid. pg. 73.

<sup>49</sup> *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*. Loc. cit. pg. 140.

<sup>50</sup> Ibid. pg. 141.

<sup>51</sup> «Y hay una filosofía y hasta una metafísica quijotesca y una lógica y una ética quijotesca, y una religiosidad —religiosidad católica española— quijotesca. En la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar más de sugerir que de desarrollar en esta obra» (*Sentimiento trágico de la vida* pg. 218).

<sup>52</sup> «¿Qué era, en efecto, la caballería que luego depuró y cristianizó Cervantes en Don Quijote, al querer acabar con ella por la risa, sino una verdadera monstruosa religión híbrida de paganismo y cristianismo, cuyo Evangelio fue acaso la leyenda de Tristán e Iseo?» (*Sent. trágico de la vida*, Loc. cit. pg. 166).

<sup>53</sup> «¿Y la misma religión cristiana de los místicos... no culminó acaso en el culto a la mujer divinizada, a la Virgen Madre?» (Ibid. pg. 166).

<sup>54</sup> «¿Qué es la mariolatría de San Buenaventura, el trovador de María?» (166).

<sup>55</sup> Ibid. pg. 236.

<sup>56</sup> Ibid. pg. 239.

## V.—EL SIMBOLO: HOMOSEMANTISMO

Es curioso comprobar como M. Foucault en una lectura estructuralista —«arqueológica»<sup>57</sup> de las ciencias humanas acude también al «símbolo-Quijote» para señalar la ruptura entre dos universos de conocimiento. Sin embargo, esta circunstancia no puede ni debe confundirnos. El quijotismo estructuralista de Foucault no se parece en nada al quijotismo simbólico de Unamuno, aunque ambos buscan ese «más allá» de la letra, pensando que el mundo es una «página espontánea»<sup>58</sup> que puede ser desentrañada sólo por «quienes saben leer»<sup>59</sup>. Es en ese «saber leer» precisamente donde arranca la más urgente diferencia entre ambos. Para Foucault o para Althusser y todo el estructuralismo contemporáneo se precisan unos conocimientos y unas técnicas hermenéuticas mediante las cuales se pueda hacer hablar a los signos y descubrir su sentido. Para Foucault, Don Quijote, prisionero de un siglo al que no pertenece, descodifica el mundo a través de una textura ya prescrita<sup>60</sup>. El sujeto cuenta muy poco. En cambio la vinculación funcional del objeto analizable lo es todo. Para Unamuno, en cambio, Don Quijote representa el peso permanente de cultura<sup>61</sup> que se abre en una interpretación cordial al pasado, acude redivivo al presente y se lanza prospectivamente al porvenir. El Quijote mismo es significativo por su carácter simbólico. Y desde él no es preciso traducir signos a conceptos, sino que su «homosemantismo» ocupa el espíritu del lector y, en un rebasamiento de las formas puramente semiológicas, alcanza ese más allá alegórico, subyacente a todo sentido inmediato. La verdad del texto no se alcanza mediante una descodificación de signos, sino por medio de una vivencia, en el espíritu del lector, del símbolo.

Rastrear este último significado es alcanzar el sentido unamuniano de la filosofía como poesía y literatura y, al mismo tiempo, como filología. En *Amor y Pedagogía* podríamos encontrar el punto de partida. Cuenta que Don Avito estaba preocupado por el nombre que debía poner a su hijo recién na-

<sup>57</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. N.R.F. Paris: 1966. Trd. esp. Ed. Siglo XXI, 1966.

<sup>58</sup> Ibid. pg. 43.

<sup>59</sup> Ibid. pg. 44.

<sup>60</sup> GUEDEZ, A. *Foucault*. Ed. Universitaires. Paris 1972.

<sup>61</sup> LAIN ENTRALGO, P. *La generación del noventa y ocho*. Loc. cit. pg. 213. Un estudio muy interesante sobre símbolos y literatura es el de FERNÁNDEZ, A.-R. *Símbolos y Literatura*. Traza y Baza: 1 (1972) pp. 109-117. Para nuestro caso es fundamental el apartado IV, «Simbolismo y estructuralismo», de la segunda parte (*De la imagen y el símbolo en la creación literaria*. Traza y Baza. 2 (1973) pp. 37-60). En este apartado defiende el autor el antagonismo entre simbolismo y estructuralismo, pese a intentarse en nuestros días esfuerzos por lograr una concordia.

cido. Era un verdadero problema<sup>62</sup>. Consultó al filósofo y, después de algunas consideraciones, se decidió por un nombre *simbólico*. Lo llamó «Apolodoro», que significa «verdad y vida». En esta breve narración afloran los componentes de la química filosófica de Unamuno que debemos combinar: hombre, verdad, vida y nombre.

<sup>62</sup> «Ya tenemos al sujeto, y ahora surge el primer problema, el del nombre» (*Amor y Pedagogía*; III. Col. Austral; 1959).